

日蓮の「文字マンダラ」の図像学的意味：シンボリズム解釈への予備考察

著者	渡辺 喜勝
雑誌名	東北大学医療技術短期大学部紀要 = Bulletin of College of Medical Sciences, Tohoku University
巻	3
号	2
ページ	151-162
発行年	1994-09-01
URL	http://hdl.handle.net/10097/33577

日蓮の「文字マンダラ」の図像学的意味

—— シンボリズム解釈への予備考察 ——

渡 辺 喜 勝

東北大学医療技術短期大学部一般教育

Iconographic Implications of Nichiren's Monji-Mandara —— A Preparatory Consideration to Symbolistic Interpretation ——

Yoshikatsu WATANABE

General Education, College of Medical Science, Tohoku University

Key words: Monji-Mandara, Nichiren, Symboli.

The purpose of this paper is to consider the problems left unsolved in our preceding paper, or to make clear some factors in cultural history which was behind the creation of Monji-Mandara. To put it concretely, this means that we have to consider the religious significance of characters and the religious implications of Monji-Mandara. The latter will be made clear on the basis of, what is called, symbolistic interpretation. Through comparing the significance and implications with Nichiren's Monji-Mandara, we will abstract his religious characteristics.

In fact, this paper deals with the significance fully but the implications partially. With respect to the latter, we will point out some characteristics of Monji-Mandara, assuming the general recognition that Monji-Mandara is essentially symbolic of "Holly Space". But, we will restrict our analysis to some structural problems of Monji-Mandara, because of its preparatory character.

承 前

前稿¹⁾で指摘したように、マンダラ製作の最大の根拠は「法華經の文字」に寄せる日蓮独自の信念である。これはいわば日蓮の信仰上の問題である。しかしその課題で掲げたように、この場面の基底には広く文化史的な背景が予想されるのである。それは単にマンダラの形式部分や、法華經專修という狭義の信仰場面を意味するのではなく、むしろその根底にあってそれを日蓮において醸成させた要因となったものである。その要因として、

私は次の2点を考察したいと思う。ひとつは、日蓮に先行し日蓮に多大な影響を与えたと思われる日本人の「文字観」である。他は、一般論的な「宗教における文字」の意義を踏まえたときに、文字マンダラがどのような特質を示すかを探ることである。このうち前者については別稿 (a)²⁾ で、また後者についてもその象徴的特質は別稿 (b)³⁾ で明かすことになる。したがって本稿は、主題に示したように、マンダラの象徴的意味を解明するための予備的考察を主とするいわば (b) の前提を成すものである。

以上の関連で、ここでは2つの問題を扱うことにする。文字マンダラの図像学的分析と、宗教における文字のシンボリズムについてである。これらの考察によって、前稿での課題の一端を明らかにしたい。

1. マンダラの神仏・人師の位相

宮家準は、「吉野曼陀羅」のイコノロジー的構造分析からその手順を次のように要約している。① 絵画素を抽出する。② その絵画素それ自体の性格、画面での位置、相互関係をおさえ、さらに図像集・インフォーマントの説明、研究者の経験などをもとにしてそのもつ意味を解説する。③ 最後にその絵画の全体的な意味を当の民族宗教の世界観や伝説に位置づけて解釈する⁴⁾。それをそのまま文字マンダラ分析に当てはめることは些か問題かもしれない。たとえば「芸術(絵画)」とか「民族宗教」などの表現においてである。確かに日蓮のマンダラおよびその宗教をこう呼ぶのは正しくない。それは宮家の語法において既にそうである⁵⁾。

前者に関して宮家は、芸術的象徴を視覚象徴・行為象徴・言語象徴の3つに分類しているが、ここでの「芸術」はもちろん視覚象徴に類するものである。この分類法に倣えば、文字マンダラは視覚象徴であると共に言語象徴である。したがってここでは、この両者の観点からの分析になる。また後者に関しては、それ自体はなほ大きな問題であるが、ここでの関心では本質的な問題ではない。宗教的シンボルは、普遍宗教であれ民族宗教であれ共に認められる文化様式だからである。この前提で、宮家の所説に学びつつ考察を進めることにしたい。

(1) 構成要素

初めに「絵画素の抽出」を試みるが、前記の理由から、ここでは一般的な「構成要素」という語を使うことにする。

ところで、マンダラの構成要素は、前稿で指摘したように一様ではない。創作年代あるいは授与者によって、その様式にはかなりの相違がある。総

じて、初期の作品は「尊名」が少なくシンプルであるが、文永11年頃から配座神仏が増え、構成が複雑になってくる。しかしこの時期のものは、尊名が一定しておらずまだ流動的である。一定の様式を整えるのは、宮崎英修が指摘しているように⁶⁾ 弘安元年以降である。

この一連の変化については、『本尊集』での山中喜八の解説に詳しい⁷⁾。この変化は当然日蓮の信仰形成の問題に関わるものであるが、当面の課題とは無関係なのでここでは触れない。したがってここでは、一定の様式化を見れるという点、数的にも最多であるという2点から、弘安年間製作のマンダラをモデルにする。ここから基本的な構成要素を取り出し、図示したのが[図I]である。

その際、シンボリズムの関連で特に考察したい要素は以下の11点である。

1. 首題＝南無妙法蓮華經
2. 釈迦仏・多宝如来
3. 四依菩薩(浄行・上行・安立行・無辺行菩薩)
4. 四菩薩(普賢・弥勒・文殊・薬王菩薩)
5. 十羅刹女・鬼子母神
6. 伝教・天台大師
7. 天照大神・八幡菩薩
8. 愛染明王・不動明王
9. 四天王
10. 日蓮
11. その他

まず、日蓮がこれらの神仏・先師を図のように配座した根拠を、ある書状からみておこう。

されば首題の五字は中央にかかり、四大天王は宝塔の四方に座し、釈迦・多宝・本化の四菩薩肩を並べ、普賢・文殊等・舍利弗・日蓮等座を屈し、日天・月天・第六天の魔王・龍王・阿修羅・其の外不動・愛染は南北の二方に陣を取り、悪逆の達多・愚癡の龍女・一座を張り、三千世界の人の寿命を奪う悪鬼たる鬼子母神・十羅刹女等、加之日本国の守護神たる天照大神・八幡大菩薩・天神七代・地神五代の神神、総じて代償の神祇等、体の神つらなる。其の余の用の神豈漏べきや⁸⁾。

本状は建治3年8月付けであるから、弘安元年の約半年前のものである。したがって、前述のマンダラの定型化がほぼ日蓮の中で固まった頃の表現として興味深い資料である。

この文には、前記の構成要素がほとんど含まれている。これらの意味と問題については以下で検討するが、ここで1点だけ指摘しておきたい。それはこの時点で、日蓮は既にマンダラをかなり明確な空間的イメージとして抱いていたという点である。このことは、個々の神仏の意味を暗示する

だけでなく、マンダラ全体の構造を髣髴させる。しかも「宝塔」という立体的・空間的イメージとしてである。

(2) 配座神仏・人師の意味

この点については、まず日蓮自身の意味づけから見ることにするが、本稿では2, 3, 4, 6, 10のみを扱う。まず2 釈迦・多宝二仏に関しては、遺文では「二尊」「二仏」等の対表現があるが、それぞれについてみればたとえば次のようなものがある。

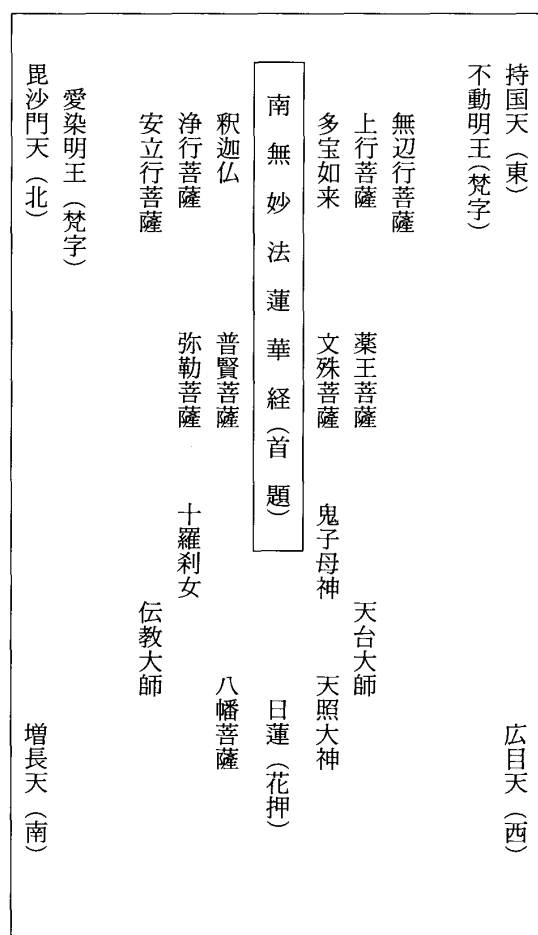


図 I. (基本型式)

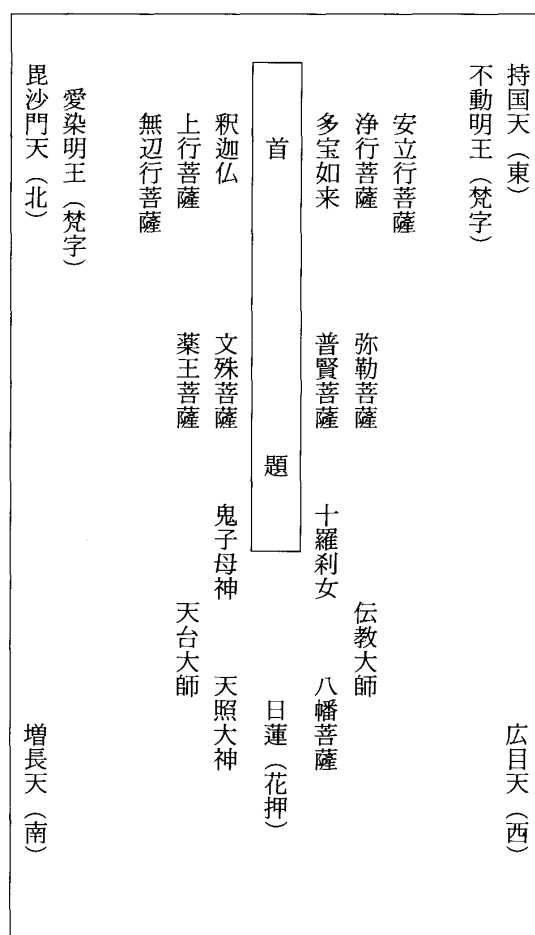


図 II. (対面型式)

- ・教主釈尊は一代の教主一切衆生の導師なり⁹⁾。
- ・釈迦仏は靈山に居して八個年法華經を説き給ふ¹⁰⁾。
- ・仏の出世は靈山八年の諸人の為にあらず、正像末の人の為なり。又正像二千年の人の為にあらず、末法の始め予が如き者の為なり¹¹⁾。

3つの遺文を出してのは、「釈迦」の觀念に三様の意味が含まれているからである。すなわち仏法の「教主」・法華經の「説法者」・末法の「導師」としての釈迦である。この三者のイメージは、後で明かすように文字マンダラの信仰場面をみるうえで重要な意味を示している。

多宝如来については、次の遺文を参照しよう。

(法華經の最勝なることを)已に教主釈尊斬く定め給ひぬれば疑ふべきにあらねども、我が滅後は如何かと疑ひ思して、東方宝浄世界の多宝仏を証人に立て給ひしかば、多宝仏踊り出でて「妙法蓮華經皆是真實」と証し、十方分身の諸仏重ねて集ませ給ふ¹²⁾。

これはいうまでもなく、『法華經』『宝塔品』に依ったものである。それによれば、多宝は釈迦の法華經説法の時いつも空中の宝塔から現れ、その事実性を証明するという。日蓮が多宝仏に言及するところは他にも多いが、基本的には全てこのモチーフで語られている。したがって、日蓮の多宝如来の意味づけは『法華經』の事実性と優越性の証人となる。ここから釈迦と多宝の二仏は、法華經の「説法者」とその「証明者」として、マンダラ上最重要な位置を占めることになる。また日蓮がこれを「二仏並座」(諸法実相鈔)としたのも、この觀念からである。

次は3と4の「四菩薩」について考察する。マンダラに表記された四菩薩はこのように2種からなるが、いずれも『法華經』『地涌品』に説かれたいわゆる「地涌の菩薩」衆である。前者は「四依菩薩」・「四導師」とも「上首唱導の師」とも称せられ、法華經広宣における釈迦・多宝のいわば代

役を演ずる菩薩たちである。日蓮はこれを次のように表現している。

上行菩薩等と申して四人の大菩薩有す。此の四大菩薩は釈尊五百塵點却より已来御弟子となり給ひて、一念も仏を忘れましまさざる大菩薩を召出して授けさせ給へり¹³⁾。

このように四菩薩は、日蓮において第一に「釈迦の直弟子」であり、第二に「法華經の最初の受持者」であり、そして第三に「末法の衆生の利益」(曾谷入道殿許御書)を具現するものである。

後者の「四菩薩」とは、日蓮の表現ではなくここでの仮の呼称である。また菩薩名も一様ではない。ただマンダラには多くこの菩薩名で記されているので、これで見ることにする。

- ・(本尊の付属を)文殊師利……彌勒菩薩……藥王菩薩等の諸大士、我も我もと望み給ひしかども叶はず。是等は知慧いみじく才学ある人人とは響けども、法華經を学する日浅し。末代の大難忍び難かるべし¹⁴⁾。
- ・(文殊・藥王・普賢菩薩は)一往釈尊の行化を扶けんが為に娑婆世界に来入す。又爾・迹門の菩薩なり。本法所持の人に非ざれば、末法の弘法に足ざる者か¹⁵⁾。

この二文で注目されるのは、四菩薩が法華經の受持と流通(付属)を願ったが、釈迦に拒否されたという点である。この「教典授受」の問題は、もちろん『法華經』に説かれたものであるが、日蓮はここから特に次の2点を強調してくる。すなわち「機」と「時」の問題である。この関連で、四菩薩が位置づけられてくる。それは見るように、機・時において不適者というのである。日蓮はそれを「迹門の菩薩」あるいは「像法の菩薩」(曾谷入道殿許御書)と称している。前述の「四菩薩」が「本門の菩薩」・「末法の導師」と規定されたのと同称を為す。これは、法華經受持に殊のほか厳しかった日蓮らしい見解だといえる。彼自身、多くの門弟の依頼に応じ、本尊(文字マンダラ)授与を行っ

たが、時には相手の信心の度合でそれを断わっている¹⁶⁾。この態度に、ここでの問題が反映しているようで興味深い。

6の天台・伝教大師については、日蓮の最も崇敬する先達として、遺文の多くに述べられるが、要約すればおよそ3点になる。すなわち二人は「真正の法華經行者」であり、「破邪の人」であり、「聖人」である。それぞれの遺文を示せば次のようになる。

- ・夫れ在世と滅後の正像二千年との間、唯法華經の行者三人あり、所謂仏と天台・伝教となり¹⁷⁾。
- ・像法に入って五百年に天台大師、漢土に出て南北の邪義を破り、仏意の正義を立て給ふ。……仏滅後一千八百年に入りて、日本の伝教大師出世して、欽明より二百年の邪義を破り給ふ¹⁸⁾。
- ・漢土の嘉祥等は…天台大師を聖人と定めたり。今日本の七寺二百余人は伝教大師を聖人と号し奉る。仏の滅後に及んで両国に聖人二人出現せり¹⁹⁾。

初めの「法華經の行者」については、上記三人に加えて自らを連ねるのが日蓮の至った確信である。この点は後で言及するが、ただ天台・伝教を「迹門の行者」と位置づけていることを留意しておきたい。次の「破邪の人」の観点は、いうまでもなく法華經護持の立場に依る。いわゆる「折伏」(佐渡御書)である。これも、激しい他宗攻撃を行った日蓮の必然的な信念の現れといえる。またここでいう「聖人」とは、もちろん「法華經の聖人」である。日蓮によれば、聖人・賢人と呼ぶべき人は「小乗・權大乘・外典」にそれぞれ存するが、法華經の「聖賢」はこの二人に限られるという。そして「聖人」とは、「師無くして我と覚れる人」のことをいう。天台の場合「道場にして自解仏乗」したことを以って、また伝教は「天台宗の智慧を以て六宗七宗に勝れたりと心得」(妙密上人御消息)た点において「聖人」なのである。

10の「日蓮」という表記について、日蓮自ら語

るその表現は実に多様である。「釈迦仏の御使」(種々御振舞御書)、「法華經題目の高唱者」(妙密上人御消息)、「日本第一の法華經の行者」(撰時鈔)そして「末法の法華經行者」(法華行者値難の事)、「上行菩薩の示現」(波木井殿御書)等々である。

前稿でも触れたように、日蓮がマンドラに例外なく署名を行ったのは、その授与にいわば証拠力をつけるという形式を重んじただけではもちろんない。むしろこのような様々な自己表現から察せられるように、何よりも信仰場面における自己規定を第一義に考えるべきであろう。この意味で、ここでは前の表現から「日蓮」を「日本国」「末法」「菩薩」の3点に関わる位置づけで注目しておくことにする。

2. 図面構成要素の位置関係

ここでは図面構成上の問題として、左右関係・上下関係の2点だけ取り上げることにする。これらはともにマンドラ上の神仏・人師の位格に関わるものである。

まず左右関係から考察しよう。ここでいう左右とは「首題」を挟んでという意味である。日蓮の文字マンドラの基本的構図は、いうまでもなく『法華經』の「見宝塔品」および「從地涌品」に依ったものである。法華經の宝塔出現から諸菩薩の涌出に関する描写は、はなはだダイナミックでしかも立体的である。この情景を日蓮は平面に図示したわけだが、ここにひとつの問題が生ずる。つまり宝塔では、釈迦・多宝の二仏と他の神仏は対面した位置関係にある。もちろんこの点は日蓮もわきまえていた。たとえば「十方分身の諸仏は……三仏二会に充滿したまふの儀式」(曾谷入道殿許御書)とその情景を述べている。しかしいうまでもなく平面図に、しかも「文字」をもってこの立体的な関係を表することはできない。この技術上の難点を、日蓮は二仏以外の全てを左右逆に配座することで解決したのである(図II)。これを前提に考えると、マンドラでの神仏の位置および位格関係が矛盾なく理解されるのである。日蓮の見事な配慮といわざるを得ないが、以下にその具体相を述べてみよう。

はじめに、左右取り替えの意味を探ってみる。その際一例として、マンダラ上の「四菩薩」と天照・八幡二神の位格に注目してみよう。日蓮は四菩薩のなかでも、上行菩薩を「最も是れ上首唱導の師なり」として最上位に位置づけている。以下、普賢・文殊については「釈尊の左右の臣」（日女御前御返事）、天照・八幡については「神は又第一天照太神，第二八幡大菩薩」（神国王御書）と規定している。

このように、配座神仏の位格順位は日蓮のなかで明確に意識されている。そして上位者は全て、マンダラの向かって右側に配されている。これをいま述べた観点にしたがえば、逆に右側に位置することになるのである。もっともこれらは釈迦・多宝と対面しているから、手前からみれば背を向けていることになるが、もちろん文字ではそれは表現できない。

このように、位格上位者が左側に位置するということは、首題・二仏（マンダラの首尊）から見て右側に坐していることになる。この右側というまでもなく釈迦の座所である。したがって、上位の神仏は釈迦の側で、釈迦と対面する形の配座を暗示していることになる。このことはもちろん、釈迦を最上位とする日蓮の信仰と無関係ではない。

次はこの位格関係を、上下の位置関係から考えてみたい。マンダラに上下の配列が認められることは、視覚的にも明らかであるが、厳密に知るにはやはり日蓮の思想に依るしかない。ここでもその典型を2つ取り出してみよう。一つは日蓮の法華行者としての系譜の問題であり、他は仏と神との位置関係である。前者については、日蓮自身が明快に述べている。

夫れ在世と滅後の正像二千との間、唯法華經の行者三人あり、所謂仏と天台・伝教となり。……當に知るべし、三人に日蓮を入れ四人となして、法華教の行者末法にあるか²⁰⁾。

この文を一見するかぎり、日蓮は自らを釈迦以降の法華行者として、第4位に位置づけているように思える（四師相承）。実際、マンダラの配座もそ

のような上下関係で示されている。しかし『本尊集』を通覧すると、「日蓮」の署名位置がほぼ建治年間期を境に変わってくる。それ以前のマンダラでは、署名と花押が最下段の左右いずれに分けて表示されたものが多いが、以降はほとんど最下段中央に花押と一体化して表されてくる。本稿でモデルとして抽出した弘安年間の場合がまさしくそうである。このことは何を意味するのだろうか。試みに、建治年間の遺文を検討してみよう。自らを「教主釈尊の御使」（種々振舞御書）、「日本第一の法華經の行者」（撰時鈔）とする表現は、いずれも建治元年である。また「釈迦如来の御神我が身に代入せ給ひけるにや」（同）とも述べている。この一連の主張から、日蓮は釈迦と直結したかのような強い信念をもっていたことがわかる。そしてこの信念は、やがて次のような表現となる。

日蓮が慈悲廣大ならば、南無妙法蓮華經は万年の外未来までも流るべし。……此の功德は伝教・天台にも超え、龍樹・迦葉にも勝れたり。……正像二千年の弘通は末法の一時に劣るか²¹⁾。

ここで日蓮は、法華行者として天台・伝教を超えたと自負している。それはみるように末法を意識していたからである。しかし日蓮の末法意識は無論ここに始まったわけではない。したがってこれを単に時期という外的要因だけで理解することはできない。私にはむしろこの時期の日蓮の内在的場面、すなわち法華行者の自覚と実践にこの誘因があったように思えるのである。建治元年といえ、日蓮が身延に隠棲して1年足らずの時である。それ以前の度重なる受難と、積極的な法華經広宣の戦いの後、隠棲によって得られた内省の日々のなかで、日蓮は信仰者としての自己の位置づけにも新たな意義を発見したと言われている²²⁾。そのひとつが二大師を超えたという自信だったと思う。ここから日蓮は、釈迦直屬の弟子あるいは第一の法華受經者として、首題の直下に自らを配したのではなかろうか。

さて次は仏と神の配座位置を見よう。マンダラ

では、神は四天王を除き総じて仏の下位に置かれている。『法華経』の神々は諸菩薩の下か外側に、日本の神々はその下段に配座されている。このことは、日蓮の仏と神の関係の認識をそのまま図顕したものといえる。すなわち法華経の仏・神では、唱導者とその守護神、日本の場合には本地仏とその垂迹神という具合にである。このような信念が、必然的に仏優先の配座を示したと思われる²³⁾。そして全ての神々は、法華経の守護神として位置づけられ、いわゆる「善神」と規定されたことになる。

ところでマンダラでの上下関係に関して、もう1点だけ取り上げておきたいことがある。それは日蓮の信仰に内在する歴史観についてである。日蓮は、一方で正・像・末法の仏教的歴史観の通説をほぼそのまま受け入れているし、また他方では鎌倉仏教の祖師たちのほとんどがそうであったように、末法意識を強くもった一人でもあった。その意味では日蓮も確かに時代の子である。しかし日蓮の場合、この末法を自らの信仰の場に積極的に意味づけた点で他に類例を見ない。それは言うまでもなく法華経の「迹門」・「本門」の日蓮独自の解釈に依る。それは次のように記されている。

仏の説法に扣かれて近く覺りたりと説くをば迹門と云ふなり。……三世常住にして遍せざる所なしと説くをば本門と云ふなり。若し爾らば本迹は久近の異りにして、其の本体全く異ならず²⁴⁾。

これによれば、迹門とはいわば歴史的時間のなかで覺ることであり、本門とはこの時間的経過を超えた永遠のなかで覺ることとなる。日蓮はこの二門の典型として、前者には「四依菩薩」と天台・伝教を、後者には「四菩薩」と日蓮をマンダラに配した。

時間の流れ(「四師相承²⁵⁾」)からすれば、日蓮もまた伝教に継ぐ覺者であろうが、日蓮はここで独自の歴史観を展開する。それはいわば『法華経』の逆読みともいうべき独創である。次の興味ある遺文を参照してみよう。

(『法華経』を)上より下に向かって次第に之を読めば、第一は菩薩、第二は二乗第三は凡夫なり。……逆次に之を読めば、滅後の衆生を以て本と為し、在世の衆生は傍なり。滅後を以て之を論ずれば、正法一千年・像法一千年は傍なり。末法を以て正と為し、末法の中には日蓮を以て正と為すなり²⁶⁾。

法華経を「次第」に読んだときの菩薩・二乗・凡夫は、そのままマンダラでの配座位地である。しかし「逆次」に読めば、位地関係は当然逆転する。ここに日蓮の独創的、主体的な歴史観がある。つまり、この2つの読み方をそれぞれ別個に論ずれば、そこには直線的な法華経の歴史が2つ、すなわち四師相承のオーソドックスな歴史とその転倒した歴史が出るにすぎない。それでは日蓮があえて「逆次」に読むとする意図は消滅しよう。むしろ双方の読みを同時に論ずることで、日蓮の言う末法が生きてくるのである。これを日蓮の文脈に沿って具体的に言えば、「末法の導師」である釈迦も「本門の菩薩」も共に末法において「涌出」することになる。この信念は、もちろん『法華経』の「釈迦の起文」および「多宝仏の証明」に依る。そして日蓮も、日本の末法の導師としてここに連なることになる。

このようにみると、マンダラでの正・像・末という上から下への直線的配列は、正・末が相互に重なり合って、いわば円環となり序列は消滅することになる。この点で、「末法の中には日蓮を以て正と為すなり」の表現も生きてくるように思う。すなわち日蓮は、法華経の迹・本二門と正像末三時の独自の解釈において、新たな信仰的歴史観を展開しただけでなく、法華経受持者としての自らの位置づけにおいても大転換を果たしたことになる。換言すれば、「三時」の歴史過程を「二門」の歴史認識において、永遠性を体得したといえよう。

さて最後に、この日蓮の「地位」に関してもう1点だけ注目しておきたい。先ほど、建治期にマンダラでの署名位地が変わったことを述べたが、実はこの時期にもうひとつの変化が見られるのである。それは署名様式の変化である。日蓮はこのこ

ろから自署を大書するようになった。全てのマンダラで「文字」が大書されるのは「首題」と「四天王」だけである。これは初頭時から共通した様式である。しかし今ここに「日蓮」が加わったことになる。一般に大書するということは、作者がその部分を強調したり重視するための手段であろうから、これも日蓮の「自己主張」と見ることができる。この観点からも、日蓮の思想をひとつのイメージに寄せて若干吟味しておきたい。

日蓮は「首題」を語るときに、「旗」（諸法実相鈔）とも「旗じるし」（日女御前御返事）とも比喩的に述べることがある。署名位地と様式の変化にこの比喩を加えると、ひとつのイメージが浮かんでくる。つまり、首題の「旗手としての日蓮」のイメージである。しかもこのイメージを、他ならぬ日蓮自身がもったのではなかったかと思うのである。日蓮がこの比喩を用いるのは、『法華経』の釈迦と上行菩薩との会座のシーンを語るときである。おそらく日蓮のなかに、その情景が生き生きと想起されていたに違いないと思う。「日蓮は其の座には往し候はねども、経文を見候に少しも曇りなし」（諸法実相鈔）とか、「（二仏が）妙法蓮華経の旗をさし顕はし」（同）の表現がこれを暗示している。そして釈迦が上行に法華経流通の認可を与える場面は、いわばその旗を手渡すというイメージに連なる。したがって、旗手であるということは即ち地涌の菩薩の代表の地位を示すことになる。「地涌の菩薩のさきがけ日蓮一人なり」（諸法実相鈔）の表現は、これを端的に示していると同時に、単なる法華経受持の相承者としての自負などではなく、むしろ前述の時空を越えて直接その会座に連なったという確信の宣言である。この確信が、マンダラの首題直下に同体の自署を為さしめたものと思う。

3. 文字のシンボリズム

次はマンダラの表現媒体である「文字」の意味を探ってみるが、この場合問題は基本的に2つある。ひとつは日蓮が何故文字を用いたか、他は文字表現のマンダラがいかなる意味をもつか、という問題である。これは、日蓮側からマンダラを見

るか、マンダラから日蓮を見るかに通ずる問題でもある。前者では、信仰場面での日蓮の文字観を探ることになろうし、後者では、一般的な宗教言語の意義をマンダラに照射することで、日蓮の信仰を明かすことになろう。しかし両者ともに「文字」がその接点になることは同じである。この問題を、文字のシンボリズムに即して考えてみたい。

ところで、藤田富雄はシンボルの一般的定義を「それ以外の他の方法では認識できない超越的なものに対する認識の手段としての感性的表現記号」とし、その意義を「シンボルは感性的事物であるが、その事物は超越的体験の表現であると同時に、超越的なものを指示する」と規定している²⁷⁾。この定義は、多分に文字マンダラのシンボリズムにも当てはまると思われる。すなわち藤田の文脈で言えば、「超越的なもの」とは言うまでもなく「本尊」である。日蓮の場合、具体的には「仏の御心」の顕れとしての「妙法蓮華経」の五字である。また「それ以外の他の方法では認識できない」というのは、いわゆる日蓮の「信仰」である。具体的には「南無」の2字で表現された信仰の総体と、法華経広宣の独特な自覚から表出した「日蓮」の自署である。そして「感性的表現記号」とは「文字」である。したがって文字マンダラの意義を藤田流に言えば、「文字表現によるマンダラは感性的事物であるが、それは日蓮の法華経における宗教体験の表現であると同時に、法華経世界の真理を指示する」ということになる。日蓮はこれをいみじくも「印文」（妙法曼陀羅供養の事）と称したが、ここでの関心からすればはなはだ興味深いことである。「印文」すなわち護符は、宗教において広汎に認められるシンボルのひとつに他ならないからである。

藤田論に即して、文字マンダラのシンボリズムの要因を上記のように本尊（首題）・南無と自署・文字の3点を抽出しておく。しかしこのなかで本尊の問題は、日蓮の場合はまさしく文字に帰着するものである。端的に言えば本尊の文字化であるが、ここには二重の意味が含まれている。すなわち、仏の心＝「法華経の文字」の意味と、日蓮の信仰＝「首題（題目）」との意味である。この二重の

意味において文字はシンボル化されるが、この意味が際だって明瞭になるのは「南無」の2字においてである。日蓮は、それぞれの尊名に南無の2字を冠することで帰依の〈態度〉を表現したからである。この態度を紙面に表現するとしたら、高木豊が言うように²⁸⁾、おそらく文字を除いて他の手段は無かろうと思う。

しかしいま述べたことは、文字表現のいわば手段としての意味である。文字表現のもつ本来的なシンボリズムではない。文字マンダラにおいても、日蓮は文字を単なる表現手段としているわけではなく、むしろ積極的な意味をそこに汲み取っていたことは前述したとおりである。したがって、日蓮のこの積極的な意味を根源的に知るうえでも、われわれはここで宗教の場における文字のシンボリズムを探らねばならない。

人間を「象徴的動物 animal-symbolica」と定義したE・カッシーラーが、言語と神話の近似性を指摘²⁹⁾して以来、いわゆる宗教言語の特質を巡って多くの研究が成されてきたことは周知のことである。宗教領域を常に日常経験の領域から区分し、そこに独自の意味を解明しようとする試みのなかで、必然的に言語の問題も取りあげられ、その固有の意味が探られることになった。ここではこのような膨大な業績のなかから一例だけ取りあげ、文字マンダラに関連づけて吟味してみたい。

鎌田東二は、「宗教的言語」を「宗教的な場ないし文脈における言語的使用の総体」と定義したうえで、その機能を次のように述べている。「宗教言語は宗教的象徴群を成り立たせるための、すなわち宗教的思考、宗教的意味世界を成り立たせるための〈記号の記号〉という特徴を持っている。つまりそれは、宗教的思考や宗教的コミュニケーションの媒体であると同時に、宗教的記号についての記号たり得るという、言語固有のメタレベル性を持っている³⁰⁾」。鎌田のいう「宗教的記号」とは、一般にいわれるように、自然・人工・行為象徴をさしている。そして「宗教言語」の特質として以下の四点を挙げている³¹⁾。1は、詩的言語・科学言語が主として意味論・統辞論レベルで捉えうるのに対して、宗教言語は語用論レベルが最重要

となる点、2は前二者が言語主体を欠いていても自立しうるが、宗教言語は本質的にそれが不可欠の要素となる点、3は宗教言語は、歴史的に成立してきた「根源的イメージ」の象徴化された形態に大きく制限されるという点、そして第4はこのイメージを中核として、宗教言語は日常言語に接するまでの同心円の措置を持つ、という4点である。

この鎌田論を手がかりに、文字マンダラの文字の意味を考察するが、ここでは第1点を除いた3点について考えることにする。まず第2の「言語主体」の不可欠性の問題は、そのまま宗教体系の絶対者・創唱者に関わるものであり、その重要性はいうまでもない。文字マンダラにおいても、日蓮の自署から知られるようにこのことは明かである。したがってシンボリズムの構造からみれば、言語主体は第一義には日蓮である。日蓮の宗教体験がマンダラを表現したからである。そしてこの表現をシンボルとして承認し、再確認するのがいうまでもなくマンダラの愛容者であり、信徒である。ここにマンダラを介した日蓮と信徒とのコミュニケーションが成立するといえる。しかしマンダラの構造は、見たように二重構造から成っている。というのは今述べた構造は、もう1つの同型の構造を前提として成立するからである。それはいうまでもなく釈迦と法華経と日蓮との関連構造である。そしてそこにシンボルとしての『法華経』を介した釈迦と日蓮のコミュニケーションが成立しているといえる。したがって日蓮は、自らの宗教体験にコミュニケーションとその表現という二面を含むことによって、マンダラの二重構造の接点になり得たことになる。

このことに関し、藤田は宗教的シンボルの主体的基礎を三態に類型化している。1はシンボルの「表現の機能」に参与する人間(創唱者)、2はシンボルの「記号の機能」に参与する人間(入信者)、そして3はこれを再認し強化する人間(信徒)の三者である³²⁾。この分析は文字マンダラにも当てはまるだけでなく、藤田のいう「表現・記号」に特に注目すれば、日蓮の主体性はより重要さを帯びてくる。なぜなら、文字マンダラは「文字」という記号によって表現されたが、その「機能」は

他ならぬ日蓮の主体性に最も深く関わってくるからである。

次は第3の「根源的イメージの象徴化による誓約」の問題に移りたい。鎌田のいう「根源的イメージ」とは「ポエジー、混沌、夢、狂気などの融合した」世界のイメージである。そしてこの世界は「頹落、固定化され、制度化されて日常世界」となる³³⁾。この鎌田説は、いわばエリアーデの「中心のシンボリズム」理論に符合するものであるが³⁴⁾、ここではこの主張を前提にしたときに、宗教言語が「宗教的世界観を構成する基本概念と密接に結びつく」という点と、「世界を再発見し、再活性化させる再生機能をもつ³⁵⁾」という2点にだけ注目しておきたい。

これを文字マンダラに即して考えればおよそ以下ようになる。マンダラに配座された神仏・人師名の文字は、すべて『法華経』を根源とするイメージの再生にほかならない。換言すれば、この文字の一つ一つが構成要素となり宗教世界（法華経世界）を表象したことになる。その象徴化がいわゆる「首題」の文字である。また首題に「南無」の文字を冠することが、すなわちこの世界の「再発見」であり、「再活性化」を意図したことになる。

鎌田のいわば発生論的なこの言語構造論は、前述したようなマンダラ特有の歴史観にも連なるものであるが、その構造を図式的に捉えれば第4の主張点になる。ここでの鎌田の論旨は、根源語（根源世界）→宗教語（宗教世界）→日常語（日常世界）という関連構造をもつ。したがって宗教語は、根源世界と日常世界のいわば接点としてのその固有の機能をもつことになる。日蓮の文字マンダラは、まさにこの点で最も重要な意味をもつといえる。なぜなら、マンダラを「本尊」と規定すること自体、根源世界と日常世界の接点を創出したことになるからである。そしてそこに表現された首題（宗教語）を唱えることは、現実的に人間と絶対者との交流を意味することになるからである。

ところでこの交流の意味をさらに積極的に説いたのが戸田義雄である。『法華経』の精神を「言語をとおして主観を完全に客観化し、また客観を完全に主観に生かし得れば、まさに主客合一の境で

ある。法華経はこの境地が、心の在り場所に実現されることを教える経文である」と述べている³⁶⁾。これによれば、『法華経』自体がいわゆる神人合一の象徴である。具体的にはその文字がこの境地の象徴ということになる。われわれは「法華経」の文字に関する日蓮の観念を既に見たがこの戸田説に倣えば、日蓮の鋭い本質理解を改めて認識せざるを得ない。

ともあれ戸田は、この「主客合一」が絶対者の言葉の機能によって認識されるとする。すなわち「言いし事が成る」という機能においてである。この興味ある観点は、法華経を「未来記」とする日蓮の認識において端的に示されている。要するに日蓮は、戸田の語法で言えば、法華経を神人合一の絶対的象徴として受容したといえる。したがってこの合一という神人の交流の場からすれば、文字マンダラの言語表現は構造的に二重の意義を持つことになる。1つは文字そのものの意義と、他はその音声化（唱題）の意義とである。もちろん前述したように、日蓮においてこれらは同義であることは言うまでもない。いずれにせよ、マンダラに意図された「ロゴスによるコミュニケーション³⁷⁾」と規定できよう。日蓮はその一面において、すぐれて「ロゴス」的人間であった。

さて、鎌田の挙げた第四の観点から、文字マンダラの表現を見れば、それは端的には「本門」とか「末法」の、あるいは「導師」とか「地涌の菩薩」などの観念から出た表現と言える。具体的には、マンダラ図頭の全ての尊号、とりわけ日蓮ということになるが、ここではこの指摘だけで十分であろう。

むすび

冒頭で述べたように、本稿はマンダラのシンボリズムを探るための基礎作業である。エリアーデが言うように、曼陀羅は本来的に宗教的象徴の表現にほかならない。この前提からすれば、日蓮の文字マンダラは「文字」によって表現されたという点で、より優れた象徴性を示すことになる。本稿では、紙幅の都合上直接これを示すことはできなかった。詳論については (b) を参照していただ

きたいが、その要点だけを列記して、結びにした
い。

第1点は、配座尊名の上下関係は日蓮独自の歴史観における自己の位置づけを示していること、第2点は、左右の位置関係はマンダラの源像である『法華経』の叙述世界を暗示していること、この2点は本稿での図像学的解釈から抽出したところである。そして第3点は、本稿で指摘できなかったが、「首題」とその周辺の位置関係はマンダラの「本尊」としての意義を明かしていることの三点が、重要なモチーフとなる。

これらの要点の分析から、文字マンダラが際立って動態的なシンボルであり、かつその動態性がそのまま日蓮の信仰の特質であることを指摘した。すなわちこのダイナミズムこそ、日蓮の動態的な『法華経』受容と、そして当時の激動の日本を隠喩的に示していると思われるのである。

注

- 1) 拙稿「日蓮の文字マンダラ考」(『東北大学医療技術短大部紀要』1巻。2巻1号。1992・3年)をさす。
- 2) (a)は拙稿「日蓮の文字観—空海との関連において—」(『史聚』第29号。1994年)をさす。
- 3) (b)は拙稿「日蓮の文字マンダラのシンボリズム」(『宗教研究』第68巻1号。1994年)をさす。
- 4) 宮家 準「民族宗教の象徴分析の方法」(『講座宗教学』4, 1987年, 東大出版会, 262-3頁)。
- 5) 宮家。同前。192頁。
- 6) 宮崎英修『日蓮宗の守護神』。昭和33年。平楽寺書店。31頁。
- 7) 『本尊集』とは『日蓮聖人真蹟集成』(山中喜八編)第十巻, 昭和52年, 法蔵館を指す。ここには現存の123幅のマンダラが収められている。
- 8) 日女御前御返事(『日蓮聖人遺文全集』1571-2頁)。なお日蓮遺文については, 平楽寺書店蔵版(上・中・別巻。昭和55年)を用いた。引用表記・頁はすべてこれによる。(以下, 全集と略記)。
- 9) 四條金吾殿御返事(全集, 895頁)。
- 10) 波木井殿御返事(全集, 2008頁)。
- 11) 観心本尊鈔(全集, 963頁)。
- 12) 報恩鈔(全集, 1426頁)。
- 13) 妙法曼陀羅供養の事(全集, 940-1頁)。
- 14) 新尼御前御返事(全集, 1100頁)。
- 15) 観心本尊鈔(全集, 961頁)。
- 16) たとえば「新尼御前御返事」には, 法華経信仰の退転者からの依頼を拒んでいる記述がある。
- 17) 法華行者値難の事(全集, 1031頁)。
- 18) 波木井三郎殿御返事(全集, 992頁)。
- 19) 撰時鈔(全集, 1213頁)。
- 20) 法華行者値難の事(全集, 1032-3頁)。
- 21) 報恩鈔(全集, 1467頁)。
- 22) その一例として, 日蓮の信仰はいわゆる「教門本尊」から「観門本尊」の立場をとるようになったといわれる。
- 23) ただしこのことから, 日蓮を直ちに神祇軽視と決めつけるべきではない。周知のように, 日本の仏教の教祖たちのなかで特に神祇信仰を重用したのは, 一遍と日蓮である。詳論は避けるが, 日蓮がいかに神祇を尊重したかはマンダラでの二神の勧請だけではなく, たとえば日本(人)を氏神—氏子関係で捉えたり(諫曉八幡鈔), あるいは後の「三十番信仰」などから容易に知られるところである。したがってこの位置づけは, あくまでも法華経第一とする信仰の必然的帰結にすぎず, いわば単なる位格の相違と言ってよいものである。
- 24) 「総在一念鈔」(全集, 221頁)。
- 25) 日蓮の「四師相承」とは周知のように「釈迦—天台—伝教—日蓮」の系譜であるが, この序列は日蓮の信仰場面で大きく揺れ動く。端的に言えば, 釈迦と日蓮の直接的な「師資相承」の確信に至る。これを伝える遺文例は「種々振舞御書」「撰時鈔」「下山抄」など多い。
- 26) 「法華取要鈔」(全集, 1047頁)。
- 27) 藤田富雄「宗教の意味を求めて—宗教的シンボルによる試み—」(『講座宗教学』第4巻, 1997年, 東大出版会, 39頁)。
- 28) この点に関し高木は, 次のように述べている。「南無は……対象への帰命・帰信を意味する。……鑄塑像・画像はこの信仰の対象を具象化し得ても, 南無の意味とそれを冠することによって生ずる交流とはついに具象化できないであろう。この場合, ただ可能なのは, 帰役の南無を文字として表記することではなかろうか。(『日蓮—その行動と思想—』昭和45年, 評論社, 170頁。)
- 29) E・カッシーラ『人間—この象徴を繰るもの』(宮城音弥訳), 1982年, 岩波書店, 156頁。
- 30) 鎌田東二『記号と言霊』1990年, 青弓社, 276頁。
- 31) 一般に「言語」は音声と文字の二義性で理解される

と思うが、日蓮の「文字」の概念はこの両者の即一を意味する。(例えば「本絵二像開眼の事」)したがってここで文字と言うのは、一般的な言語という語法と同じとみてよい。

32) 藤田，前掲論文 55 頁。

33) 鎌田，前掲書，278 頁。

34) M・エリアーデ『イメージとシンボル』（前田耕作訳）1988 年，せりか書房，71 頁。

35) 鎌田，前掲書，282 頁。

36) 戸田義雄『宗教と言語』昭和 50 年，大明堂，72 頁。

37) 同書，151 頁。